

zione impotente, anche e soprattutto perché in gran parte involontaria, ma non per questo meno esiziale, nei confronti delle sue idiosincrasie e superstizioni, scambiate per contenuti di verità irrinunciabili e immutabili. Nella sua mal riposta "tenacia" (come diceva Peirce), il soggetto neppure si avvede di promuovere involontariamente proprio quelle trasformazioni delle figure della verità che vorrebbe evitare; né comprende che proprio questo divenire transitando in figura è per tutti noi l'esperienza stessa della verità: essa si produce, per così dire, 'in errore', rinascendo ogni volta alla vita eterna del suo evento.

Rispetto a tutto ciò, l'esercizio genealogico del filosofare è una via 'etica' di liberazione; etica perché mai conclusa, ma da ripetersi "immer wieder", come diceva Husserl. E sempre di nuovo la ragione filosofica ha da ribadire il carattere finito e transitorio anche delle sue figure e di tutta intera la sua pratica di vita e di pensiero, secondo quello spirito di carità verso gli altri che non abbisogna necessariamente del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe (ma neppure pretende di prescindere) per costituire da sempre il più forte, generoso e imprescindibile legame tra gli esseri umani.

Winfried LÖFFLER

## CHE COSA CI SI DOVREBBE ASPETTARE DA UN ARGOMENTO FILOSOFICO A FAVORE DELL'ESISTENZA DI DIO?

### 1. Introduzione

La questione che vorrei affrontare non sembra, di primo acchito, filosofica, dato che la risposta a essa appare ovvia. Un argomento a favore dell'esistenza di Dio dovrebbe essere – così almeno si potrebbe ritenere – un argomento quanto più valido possibile alla conclusione del quale stia appunto l'asserzione: 'Dio esiste'. Ma la presunta ovvietà di tale risposta si dissolve non appena si saggino le singole parti di questa locuzione. Per esempio, che significa, in termini del tutto generali, che un argomento è valido? E che significa 'validità', qui, nel nostro contesto? Con tutta evidenza, non si deve qui far conto su dimostrazioni stringenti che persuadano immediatamente qualunque interlocutore ragionevole, dato che non solo vi è un gran numero di agnostici e atei ai quali non è possibile imputare in blocco una irragionevolezza, ma anche molti teologi delle confessioni più diverse rifiutano recisamente tali argomenti. E inoltre, che significa esattamente l'asserzione 'Dio esiste' e donde ne apprendiamo la semantica?

Vorrei illustrare il mio tema in due tappe, dapprima in forma generale e, quindi, sulla base di due esempi concreti. Innanzitutto, però, ancora un paio di affermazioni sullo status della dottrina filosofica su Dio.

### 1.1 La dottrina filosofica su Dio come 'filosofia metafisica della religione' – e un'obiezione di principio

Si potrebbe un po' grossolanamente definire la dottrina filosofica su Dio come la branca metafisica della filosofia della religione, ossia di quel settore parziale che – indipendente da una rivelazione – indaga le possibilità, il contenuto e i limiti degli asserti su Dio, come oggetto centrale delle religioni teiste. La dottrina filosofica su Dio ha dunque, per così dire, una gamba nella fenomenologia delle religioni (è da essa che ricava un vago concetto primordiale su ciò che i credenti intendono con 'Dio') e l'altra nella metafisica. Che, dopo duecento anni di critica virulenta alla metafisica e trecento anni di critica alla religione, tale disciplina possieda oggi, agli occhi di molti, uno statuto alquanto precario, non deve certo essere oggetto di ulteriori spiegazioni. Un'obiezione di principio a tutto ciò che qui segue ci sarebbe, dunque, per tutti coloro che, in linea generale, rigettano come irrazionali le riflessioni metafisiche. Non posso qui sviluppare un argomento esauritivo a favore del fatto che taluni aspetti di quelli che tradizionalmente vengono considerati 'principi metafisici' siano, oggi come un tempo, assolutamente plausibili. Basterà un abbozzo a mo' di tesi. In altra sede<sup>1</sup>, ho sostenuto la tesi che una ontologia aristotelica del mondo vitale, applicata a oggetti quotidiani mesoscopici, ossia di media grandezza, come persone, animali e utensili, e includendovi taluni principi come il principio di causalità, è il quadro teorico all'interno del quale si gioca non solo la nostra prassi quotidiana, ma anche, a ben guardare, il nostro agire scientifico. Infatti, esperimenti con variate condizioni marginali perderebbero tutta la loro perspicuità se non si credesse alle connessioni di causa-effetto, misurazioni sono possibili solo se si è in grado di distinguere tra gli stati

standard dello strumento di misura e quelli non standard così come tra rilevamenti ordinari e non ordinari, una prassi comune di laboratorio è possibile soltanto quando si creda anche a persone con una vita mentale in fondo simile. In particolare, costituisce proprio questa ontologia del mondo vitale quel quadro che rende possibile l'introduzione di ontologie speciali e regionali. Detto in altri termini, si possono introdurre ontologie con fotoni e elettroni, pressioni sanguigne, fattori di rischio e prodotti interni lordi solo dopo che il nostro parlare ad esempio di persone, animali e utensili, così come le modalità dei loro comportamenti e delle loro sfere di influenza, abbiano generato livelli stabili di consenso. Qui, dunque, sussiste una interessante asimmetria tra ontologie diverse; propongo di utilizzare tale asimmetria come criterio per le entità ontologicamente primarie e per quelle derivate. Ora, se si intende per metafisica l'esplicazione di questa ontologia-quadro aristotelica, dei suoi principi e delle sue connessioni con le altre ontologie regionali, abbiamo allora un'attività assolutamente rispettabile della razionalità<sup>2</sup>.

### 1.2 Il ruolo della fenomenologia delle religioni

Anche la seconda gamba d'appoggio della dottrina filosofica su Dio, vale a dire la sua dipendenza dalla fenomenologia delle religioni, è stata fatta bersaglio di critiche. In modo puntuale e degno di attenzione, Antony Flew le ha sintetizzate, nel suo classico studio su *The Presumption of Atheism*, quale sospetto di argomento circolare e proposta di ripartizione delle prove a carico<sup>3</sup>. Flew ritiene che, non solo riguardo all'esistenza di Dio si dovrebbe innanzitutto muovere dall'ipotesi-zero della sua non-esistenza, ma anche riguardo alla semantica dei discorsi su Dio. Non ci si dovrebbe far accecare dalla nostra cultura intellettualistica e teisticamente forgiata

pensando che sia senz'altro evidente quali siano le caratteristiche di Dio. È vero che usiamo con facilità parole come 'onnipotente', 'onnisciente', 'eterno', 'creatore'. Tuttavia, il punto di partenza filosofico adeguato è quello di considerare come totalmente ignoto e quindi bisognoso di esplicazione quel che un tale Essere extramondano sia e quali fondamenti vi siano per poter attribuire a lui determinate qualità. L'ateismo raccomandato da Flew come atteggiamento di partenza è, dunque, più radicale di quello classico, che negava sì l'esistenza di Dio, ma ammetteva pur sempre di comprendere ciò di cui si parlava. Esso è davvero un 'a-teismo' nel senso di un pensiero nel quale semplicemente non compaiono gli universi rappresentativi e concettuali del religioso.

Per altro verso, non sembra, già anche solo per ragioni squisitamente euristiche, che si possa prescindere del tutto da una certa consultazione della fenomenologia delle religioni. Se si vuole parlare filosoficamente di Dio – quale che sia il modo in cui ciò possa funzionare – si deve quantomeno averne un vago concetto iniziale, un indicatore euristico di ciò che filosoficamente si cerca. Si deve e si può, ad esempio, sapere che i credenti non considerano Dio come parte di questo mondo, ma come fondatore del mondo, in grado di agire e con caratteri in qualche modo simili a una persona, ancorché non gli vengano attribuiti un corpo e un posto nello spazio-tempo. Questo concetto iniziale di Dio, acquisito grazie alla fenomenologia delle religioni, verrà, però, nel prosieguo di queste note, presupposto non come già esaustivamente chiarito, ma servirà esclusivamente come una sorta di stella polare.

Del resto, il problema di Flew non è del tutto nuovo. Un modello di come si possa affrontare tale problema lo si trova nelle 'cinque vie' di Tommaso d'Aquino (*Summa Theologica* I, q. 2, a. 3) e segnatamente nelle parti conclusive, lette spesso superficialmente e sotto-

valutate, di questi cinque argomenti. Quando Tommaso termina, ogni volta, con espressioni come "*et hoc omnes dicunt Deum*" – "e ciò è quel che tutti chiamano Dio", egli dimostra in tal modo la sua consapevolezza del problema. Non è scontato che l'oggetto *x*, filosoficamente deducibile – per esempio il motore immobile –, sia anche il Dio del monoteismo. Si tratta piuttosto solo di una *proposta* di identificazione tra il Dio dedotto filosoficamente e il Dio accertabile, dal versante fenomenologico-religioso, come oggetto referenziale dei credenti. Ora, è ben vero che questa identificazione ha dalla sua alcune buone ragioni, tuttavia essa non è in alcun modo logicamente cogente. Torneremo più avanti su questo problema. Prima mi volgo però alla seconda parte, quella principale, delle mie considerazioni.

## 2. Istanze generali nei confronti degli argomenti a favore dell'esistenza di Dio

Tenterò qui qualcosa di simile a un 'memento', la redazione cioè di una lista di istanze generali che andrebbero avanzate nei confronti di un argomento a favore dell'esistenza di Dio. Le linee-guida delle mie considerazioni sono qui da un lato le discussioni relative agli argomenti finora proposti nel corso della storia della filosofia e dall'altro lato la mia convinzione che tutt'al più potrebbero avere qualche prospettiva di essere accettate talune varianti degli argomenti e *contingentia mundi*.

### 2.1 Un punto di partenza 'empirico'

Un argomento a favore dell'esistenza di Dio dovrebbe avere un punto di partenza empirico, vale a dire che esso dovrebbe prendere il via da qualche aspetto dell'esperienza. 'Esperienza' è qui intesa nell'accezione

più ampia: non si intende, quindi, solo l'esperienza metodicamente cercata e sperimentalmente riproducibile, nell'accezione delle scienze naturali e sociali, ma vengono prese in considerazione anche altre forme di esperienza, nei limiti in cui esse siano in qualche modo pubblicamente dimostrabili. Per contro, riferimenti a episodi esperienziali prettamente privati, in linea di principio forse neppure accessibili a altri (come viene detto talvolta di certe forme di esperienza religiosa) non sono adatti come punto di partenza – quantomeno, non come base argomentativa per altri.

Tre mi paiono le ragioni di questa istanza: in primo luogo, l'opinione prevalente che argomenti non empirici, ontologici<sup>4</sup> – da Anselmo fino a oggi, ad esempio nelle loro varianti logico-modali in Plantinga – pur con tutto il loro fascino intellettuale siano, da ultimo, poco validi<sup>5</sup>. In secondo luogo, con riguardo alla funzione di tali argomenti (che consiste nel sincerarsi), è da preferirsi un punto di partenza il più possibile manifesto e consensuale. Naturalmente, ciò vale soprattutto nel caso in cui ci si aspetti da tali argomenti un ausilio per un accordo interculturale su questioni religiose. In terzo luogo, infine, la critica di Flew citata all'inizio insegna che il collegamento del discorso su Dio con altri ambiti di razionalità non è affatto scontato. Anche questo collegamento con altri ambiti di razionalità va, però, soprattutto chiarito quando gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio poggino su punti di partenza quanto più possibile pubblici, ossia sull'esperienza.

## 2.2 Il quadro argomentativo: questioni della visione del mondo

Gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio si muovono entro un quadro che si potrebbe caratterizzare come relato alla visione del mondo. Con 'visione del

mondo' si intende qui non solo, ad esempio, una preferenza religiosa o politica o un sistema personale di valori, ma un coacervo (per lo più inespresso e non riflettuto affatto consciamente) di convincimenti di portata esistenziale, ovvero i convincimenti più universali e ovvi concernenti la realtà. Alla visione del mondo pertengono convincimenti fondamentali su ciò che esiste e, parimenti, quelli sulla portata e sui limiti di diverse teorizzazioni, nonché sul loro vicendevole rapporto<sup>6</sup>. Sopra, al punto 1.1, ho già accennato a come i convincimenti metafisici possano essere una forma assolutamente rispettabile di attività della razionalità e a come la struttura di fondo che guida di fatto il nostro pensare e agire dovrebbe essere l'ontologia aristotelica. Ora in quanto elemento connettivo di concettualità come metafisica, ontologia e visione del mondo potrei proporre il fatto che l'oggetto di partenza dei ragionamenti metafisici siano *convincimenti legati a una visione del mondo* e che nel nucleo di ogni visione del mondo di una certa portata e in grado di produrre un orientamento dovrebbe albergare una ontologia di conio aristotelico. Per le visioni del mondo è connotante il fatto di avere un più ampio spettro rispetto alle singole teorie scientifiche. Tra le funzioni essenziali di una visione del mondo vi è anzi proprio quella di dirci qual è la singola teoria adatta a una determinata problematica e qual è il tipo di risposta adeguato a una determinata domanda.

Già anche solo in base alle risultanze della fenomenologia delle religioni è comunque chiaro che la questione concernente l'esistenza di Dio va trattata in un quadro della visione del mondo e non all'interno di una delle singole scienze. I credenti di tutte le religioni attribuiscono nella loro visione del mondo a Dio, in modo tipico, un posto di fondatore del cosmo o comunque un posto centrale e, di norma, non muovono dal

presupposto che si possa ricavare qualche cosa di interessante per l'esistenza di Dio dai metodi delle singole scienze. In un qualche punto di un argomento a favore dell'esistenza di Dio deve, dunque, esserci una commutazione da tipi di spiegazioni locali e intramondane ad un diverso tipo di spiegazione. Tra l'altro, è questo quadro della visione del mondo a far apparire non plausibili le argomentazioni a favore di un semplice 'Dio-tappabuchi': chi postuli l'esistenza di Dio per colmare delle lacune spiegate nelle scienze, ad esempio nella biologia, deve non solo rassegnarsi a battere in ritirata al cospetto del progresso biologico, ma soprattutto abbassa Dio al livello di un fattore interno al mondo. Ciò difficilmente è conciliabile con il menzionato concetto iniziale di Dio.

### 2.3 Plausibile interruzione del regresso delle spiegazioni

Quale terzo elemento di un argomento potenzialmente plausibile a favore dell'esistenza di Dio va richiesto che si riesca ad interrompere in un punto plausibile il regresso, che si minaccia infinito, delle pretese di spiegazione. È stato tra gli altri John Mackie ad aver avanzato al riguardo la seguente obiezione: per quale motivo in ordine a un Dio posto come spiegazione ultima del mondo non dovrebbe essere nuovamente consentita la domanda su come sia spiegabile la sua esistenza, su chi o che cosa potrebbe averla causata e così via? – Viene spontaneo ribattere a domande come questa con l'affermazione che chi domandi in questo modo e ritenga una domanda simile sensata in realtà non parla ancora di Dio. Egli si è se mai limitato a pensare a una qualche istanza intramondana intermedia, a un demiurgo o a qualcosa del genere, nei riguardi del quale la domanda relativa a una ulteriore spiegazione è

del tutto sensata. Un concetto adeguato di Dio, invece, deve sempre essere un concetto-limite e l'oggetto così designato deve essere tale che ulteriori richieste esplicative al di là di lui non siano più sensate. Un indice del fatto che si parla realmente di Dio è il dileguarsi di qualsivoglia evidenza o plasticità. Naturalmente, con questo modo di pensare, il problema non è del tutto risolto e in generale ho l'impressione che, in relazione al problema del regresso, ci sia ancora bisogno di un po' di ricerca da parte della filosofia della religione, non essendo facile esplicitare il concetto della spiegazione qui tanto virulento. Tuttavia, per la nostra questione concernente la validità di un argomento a favore dell'esistenza di Dio, come minimo un primo risultato possiamo portarlo a casa: il 'costrutto' filosofico Dio che compare nell'argomento e che viene dimostrato come esistente non può essere orchestrato in maniera siffatta da far pensare soltanto a un fattore intramondano finora passato inosservato.

### 2.4 Chiarificazione circa gli attributi di Dio

Un quarto elemento, assolutamente essenziale, di ciò che gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio dovrebbero produrre è già stato citato, *in limine*, più volte. Gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio servono non tanto e non solo a dimostrare l'esistenza di un oggetto le cui caratteristiche siano fin dal principio chiare. Naturalmente, prove di questo tipo ne esistono, ma per lo più in ambiti diversi: chi dimostri l'esistenza di un numero primo tra 90 e 100 o l'esistenza di un *municipium* romano là dove oggi vi è un centro abitato, sa esattamente di che cosa parla e che cosa cerca. Nel caso degli argomenti a favore dell'esistenza di Dio le cose stanno in maniera essenzialmente diversa e si raccomanda di prendere qui molto sul serio la critica di

Antony Flew citata all'inizio. Nonostante duemila anni di influssi cristiani sulla nostra cultura, quella della semantica dei discorsi su Dio non è una questione scontata. Che Dio nessuno lo abbia mai visto è cosa che già sapeva il Nuovo Testamento (Gv 1,18 a), ma dopo parecchi secoli di critica alla religione il chiarimento circa la semantica dei discorsi su Dio va, come è naturale, preso particolarmente sul serio. Dunque, agli argomenti a favore dell'esistenza di Dio – e questo è il quarto elemento di ciò che essi dovrebbero produrre – spetta anche il compito di contribuire a chiarire gli attributi che, in una maniera filosoficamente responsabile, si possono riferire a Dio. Un esempio storico di questo contributo di chiarificazione è offerto ancora una volta dalle 'cinque vie' di Tommaso d'Aquino: nel corso di ciascuno di questi cinque argomenti (quale che sia il giudizio che se ne voglia dare) partendo da un fenomeno esperienziale si costruisce e precisa un attributo, ad esempio, primo motore immobile, prima causa incausata, fondamento necessario di tutti i fatti contingenti etc. Al punto 1.2 abbiamo già menzionato il fatto che questi attributi mostrano sufficienti parallelismi con gli attributi del concetto iniziale di Dio come lo si ricava dalla fenomenologia delle religioni, sicché l'identificazione tra il Dio dei filosofi e il Dio della religione, ancorché non cogente, è comunque plausibile. In tal modo, a un interlocutore che intervenga nel dibattito con una sostanziale incomprensione per le riflessioni di filosofia della religione si può quantomeno far presente ciò di cui si parla, in generale, nella teologia.

Richiamo questo elemento della chiarificazione circa gli attributi divini tra le altre cose anche per il fatto che proprio nella filosofia analitica della religione più recente si trovano argomenti che lasciano ampiamente da parte questo sforzo esplicativo. Per esempio, gli argomenti probabilistici di Richard Swinburne, nel

frattempo divenuti molto famosi<sup>8</sup>, presuppongono fin da subito un concetto di Dio ricavato dalla fenomenologia delle religioni che solo in taluni punti viene precisato e 'sistemato ad arte' per evitargli contraddizioni logiche. Soltanto in un secondo momento si va poi in cerca di argomenti probabilistici onde rendere appunto probabile l'esistenza di un Dio così definito come spiegazione migliore del mondo. Ora, una tale inaspra è senza dubbio interessante, ma, a mio avviso, deficitaria in due punti. Primo, a stento verrà scalfito dalla strategia di Swinburne un critico che liquidi qualsivoglia universo rappresentativo religioso come irrazionale o incomprensibile. Infatti, mai nel corso dell'argomentazione gli viene spiegato il modo in cui il concetto di Dio possa correlarsi con altri concetti per lui più plausibili. Secondo, il Dio di Swinburne resta, come spiegazione migliore, sempre e solo un fattore probabile e, quindi, in linea di principio, sostituibile. Per contro, quando gli attributi di Dio vengano introdotti e spiegati unicamente nel corso dell'argomento, Dio funge da spiegazione necessaria e, quindi, non sostituibile. Ciò sembra essere più adeguato alla coscienza religiosa di Dio.

## 2.5 L'unicità del Dio dimostrato

Un quinto elemento, spesso trascurato, che un argomento a favore dell'esistenza di Dio dovrebbe arrecare è la dimostrazione della univocità del concetto di Dio. Se l'argomento in questione deve essere valido come argomento a favore del monoteismo, occorre essere certi che il concetto di Dio chiarito nel corso dell'argomento possa riferirsi al massimo a un oggetto e non a più oggetti. Dagli elementi finora enucleati non consegue ancora il *nota bene*. Un argomento che si muova in un quadro della visione del mondo, che

proponga un'interruzione plausibile del regresso e che, nel corso del procedimento argomentativo, precisi persino un attributo di Dio può sempre e ancora essere compatibile con l'esistenza di parecchi dèi di questo tipo. Di conseguenza, una celebre obiezione contro tali argomenti consiste nella domanda se essi non contengano un semplice errore nella logica nei predicati, ossia l'errore dello scambio dei quantificatori: dall'asserto 'per tutto c'è una causa prima' non consegue l'asserto 'c'è una causa prima per tutto' (allo stesso modo, dall'asserto 'c'è per ogni uomo un giornale che egli legge' non consegue l'asserto 'c'è un giornale che ogni uomo legge'). Perché dunque non dovrebbero darsi più spiegazioni ultime? Di fatto, su questo punto, molti degli argomenti concepiti nel corso della storia offrono un fianco scoperto; particolarmente evidente ciò risulta, ad esempio, nella quinta via di Tommaso, in cui il testo lascia del tutto aperto il motivo per cui dall'asserto 'tutto ha un principio che lo governi' dovrebbe conseguire l'asserto 'c'è un principio governatore per tutto'. Ora, il modo in cui potrebbero presentarsi tali premesse supplementari in grado di dare fondamento all'unicità – chiamiamoli 'principi henologici' – è anch'esso un punto che meriterebbe maggiore attenzione da parte della ricerca filosofico-religiosa.

## 2.6 Correttezza logica, ancorché non 'dimostrabilità'

Una sesta e ultima istanza è quella che un tale argomento dovrebbe conseguire da un sistema logico ammissibile e accettabile e quindi dovrebbe risultare logicamente corretto. Ora ciò significa che dovrebbe trattarsi di prove? Presumibilmente no, dato che per una prova è necessario che le premesse siano prive di qualsiasi dubbio. Nelle mie considerazioni precedenti

ho evitato con ogni mezzo l'espressione tradizionale 'prove dell'esistenza di Dio' e non senza motivo. Termini come 'prova' o 'dimostrabilità' potrebbero destare, nel nostro contesto, aspettative che per semplici ragioni non sono assolvibili. "O una prova è vincolante per tutti, o non è una prova", così Heinrich Scholz ha sintetizzato le intuizioni semantiche che molte persone legano al significato del termine 'prova'<sup>9</sup>. Laddove ci siano 'prove', ci si aspetta che uno stato di cose debba essere dimostrabile anche a quegli interlocutori che inizialmente si mostrano assai ricalcitranti. In linea di massima ciò è già di per sé, in filosofia, un caso che si verifica assai di rado. Tanto più non si potrà fare affidamento su 'prove', in questa forte accezione intersoggettiva del termine, per un tema tanto carico di valenze biografiche e di visione del mondo come la questione di Dio. Naturalmente, una tale opinione non è affatto nuova e pertanto, di quando in quando, sono state proposte degli aggiustamenti linguistici come ad esempio in tedesco *Hinweis* (indicazione) o *Aufweis* (presentazione) in luogo di *Beweis* (prova) dell'esistenza di Dio. Tuttavia considero queste proposte come ancora più fuorvianti e pertanto le respingo recisamente: *Hinweis* (indicazione) evoca l'associazione con argomenti indiziari incompleti, però, praticamente nessuno di questi argomenti vuole esserlo. *Aufweis* (presentazione) è, almeno in tedesco, riservato a dati che si possono quasi mostrare o esibire – e ciò non riguarda certo Dio. Propongo, dunque, di parlare di 'argomenti a favore dell'esistenza di Dio'.

Indipendentemente da tale questione terminologica, occorre dunque constatare che, nel caso di tali argomenti, quand'anche la logica ne fosse chiara, non si deve comunque far conto su un immediato 'convenire' da parte di un interlocutore che la pensi diversamente. Un momento di ciò che tradizionalmente si chiamava

la *certitudo libera*, ossia il consenso libero e non coercibile su un argomento che si può sì comprendere, ma la cui conclusione non la si condivide autonomamente, è qui irrinunciabile. Del resto, ciò non è una caratteristica esclusiva della filosofia della religione; anche in altri domini della filosofia avviene lo stesso – si pensi ad esempio alle questioni dell'etica generale ed applicata. E, talora, lo stesso avviene anche nelle scienze singole, e segnatamente tanto più quanto più ci si accosti ai principi fondanti delle varie discipline. Le dispute tra i sostenitori delle diverse interpretazioni della fisica quantistica, tra platonici e non-platonici in matematica o tra i sostenitori di cosmologie fisiche diverse hanno una struttura simile a quella dei dibattiti intorno alle visioni del mondo: si comprendono certamente gli argomenti della controparte, in molti casi li si ritiene anche del tutto ragionevoli, ma per qualche motivo si nega comunque alle loro conclusioni la libera certezza.

Dunque, anche se non ne va di una 'prova', bisogna comunque esigere, come detto, che l'argomento segua una logica ammissibile e accettabile e quindi possa essere visto, dal versante logico, come corretto. Che gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio non conducano ad una immediata persuasione di coloro che la pensano diversamente non dovrebbe dunque avere a che fare con strutture logiche poco chiare o con paralogismi, ma appunto con i motivi suddetti. Quale sistema logico venga applicato, è questione sostanzialmente aperta. Può trattarsi tanto di una logica deduttiva quanto di una logica probabilistica; non appena entreranno in gioco concetti modali di qualche sorta come 'necessario' o 'contingente', si raccomanderà un'ideale logica modale, mentre quando entreranno in gioco espressioni che presuppongono una unicità, come 'quell'elemento  $x$  che...' si raccomanderà una logica con descri-

zioni definite. Tutto ciò concerne innanzitutto la *verifica* logico-formale di tali argomenti e non implica che un pensatore che si esprima con un linguaggio naturale non sia in grado di formulare un argomento acuto e adatto a favore dell'esistenza di Dio. In ogni caso, anche il linguaggio naturale segue implicite regole logiche che talora – si pensi ai concetti modali – sono molto complesse e che vengono esplicitate appunto nell'analisi logico-formale.

Con quale logica operi un argomento rimane, dunque, sostanzialmente una questione aperta. Tuttavia, si aggiungano qui – guardando agli attuali dibattiti di filosofia della religione – un paio di notazioni. Primo: nel dubbio, si dovrebbe fare ricorso a mezzi logici il più possibile deboli e abituali e segnatamente sia nel caso in cui si interpretino argomenti altrui, sia anche nel caso in cui si voglia formulare in prima persona argomenti a favore dell'esistenza di Dio. Il motivo per questa raccomandazione risiede nel fatto che taluni sistemi logici alquanto stravaganti presentano essi stessi alcuni presupposti metafisici che possono essere abbastanza controversi e non del tutto benvenuti nell'ottica della loro finalità applicativa. Un esempio è rappresentato dalle varianti logico-modali contemporanee dell'argomento ontologico. Esse lavorano, nel loro complesso, con un calcolo di logica modale denominato S5, che certamente presenta il vantaggio di una grande semplicità e consente precisamente quei sillogismi modali che si vorrebbero utilizzare per l'argomento. Tuttavia, questo calcolo si confà solo alle modalità logiche e non a quelle metafisiche, dato che muove dal presupposto che le possibilità e le necessità siano uguali in tutti i mondi possibili. In questo quadro logico qualche cosa di simile a una contingenza metafisica non è propriamente formulabile<sup>10</sup>. La mia seconda osservazione è la seguente: in linea di principio, nulla si oppone all'applicazione di



una logica probabilistica, al modo in cui la conduce, ad esempio, Richard Swinburne. Tuttavia, le logiche probabilistiche funzionano al meglio laddove disponiamo anche di principi fidati per i nostri giudizi di probabilità e proprio questo punto mi sembra costituire un problema nel caso di Swinburne. La probabilità iniziale dell'esistenza di Dio è altrettanto difficile da stimare quanto quella di un universo senza Dio. È anche difficile valutare con sicurezza, se non si ha una qualche cognizione di Dio, quale sia il grado di probabilità che Dio crei un universo come il nostro. Lasciandosi prendere la mano, in generale, da giudizi probabilistici, sussiste il pericolo che questi si limitino a rispecchiare la visione del mondo di colui che argomenta e non sviluppino quindi alcun vigore intersoggettivo<sup>11</sup>.

### 3. Un test su due esempi applicativi

In conclusione, vorrei mostrare, con due esempi applicativi, come i criteri proposti riflettano più di semplici ovvietà e abbiano in effetti una qualche valenza selettiva.

#### 3.1 L'argomento che muove dal modello cosmologico standard

Come prima pietra di paragone prendo, dalla discussione più recente, un prominente argomento, ossia l'argomento che muove dal modello cosmologico standard dell'astrofisica, sostenuto soprattutto da William Lane Craig<sup>12</sup>. Il modello cosmologico standard afferma, fortemente semplificato, quanto segue: noi viviamo in un universo in espansione che ha un'età di circa 15 miliardi di anni. Non è l'universo a espandersi nello spazio (un po' come una torta nel forno), quanto piuttosto è lo spazio stesso a espandersi a par-

tire da un punto di spessore, temperatura e torsione spaziale infinita, in un evento che prende il nome di *big bang*. Ora, questo evento presenta, dal punto di vista fisico, un risvolto increscioso, ossia ciò che si suole chiamare una singolarità: solo nel cosiddetto tempo di Planck ( $5.4 \times 10^{-44}$  sec.) cominciano a valere le leggi naturali, solo qui c'è una prima e un dopo, in precedenza dominava invece uno stato privo di regole e, *in linea di principio*, non più accessibile alla spiegazione fisica. Questa singolarità primordiale entra ovviamente in conflitto con l'ipotesi corrente secondo cui le leggi naturali valgono sempre e comunque. Quanto al resto, il modello è, dal punto di vista empirico, sorretto talmente bene (ad es. dallo spostamento verso il rosso e dalla radiazione cosmica di fondo 3 Kelvin) da essere diventato appunto un modello standard – proposte alternative non sono finora andate al di là dello stadio speculativo. Ora, Craig invita a inserire questo reperto fisico nel seguente argomento:

(1) Ciò che ha un inizio nel tempo, ha una causa della sua esistenza (*Craig considera questa premessa un principio evidente che trova applicazione negli ambiti più diversi, tanto nella vita quotidiana come nella scienza*).

(2) L'universo ha un inizio nel tempo (*premesse empirica derivata dal modello cosmologico standard*).

(3) Dunque, l'universo ha una causa della sua esistenza (*consegue da 1, 2*).

(4) Se l'universo ha una causa della sua esistenza, questa deve essere personale e possedere alcuni ulteriori attributi: priva di inizio, potente etc. (*a giustificazione di questa premessa Craig sviluppa argomenti dettagliati la cui idea di fondo è, per ciascuno di essi, simile: la causa dell'universo non può condividere con esso attributi e limiti*).

(5) Dunque, c'è una causa personale con questi

attributi (consegue da 4, 3).

Sui singoli passaggi ci sarebbero da dire diverse cose e naturalmente questo argomento ha suscitato molte critiche. Qui devo, però, mettere tutto ciò tra parentesi e limitarmi ad abbozzare in che misura l'argomento corrisponda alle sei istanze avanzate sopra ai punti 2.1 - 2.6. L'ultima istanza citata, relativa alla stringenza logica, dovrebbe essere assolta senza problemi, essendo l'argomento ricostruibile, anche nei suoi dettagli, con una semplice logica dei predicati. Il problema sorge se mai quando si tratti della accettabilità delle premesse. Assolta senza problemi è poi l'istanza 2.1, quella concernente un punto di partenza empirico: esso viene fornito dal modello cosmologico standard e dal fatto dell'universo in espansione. L'argomento si muove inoltre in un quadro di visione del mondo, come richiesto al nostro punto 2.2, dato che qui – a differenza che nel caso dell'argomento dell'*intelligent design* – non ne va di una classica strategia 'tappabuchi'. Non si tratta di colmare, con il ricorso all'intervento di Dio, delle lacune esplicative interne alla fisica, si tratta piuttosto di un interrogarsi a ritroso in un ambito in cui la fisica, per sua stessa ammissione, non è più in grado di dire alcunché. Una tale collocazione in una visione del mondo può essere del tutto plausibile e legittima fin tanto che non si affermi che è un risultato della astrofisica moderna il fatto che all'inizio dell'universo stia l'agire di un attore personale. Voler vedere le cose come Craig è questione di certezza libera che può comunque fare affidamento su certi motivi. In tutti i casi, a chi neghi all'argomento il proprio consenso considerandolo piuttosto una singolarità non ulteriormente spiegabile non dovrebbe essere, per questo, imputata irrazionalità. In maniera sostanzialmente plausibile viene assolta anche l'istanza 2.3 che evita un regresso esplicativo infinito. Il modello

reca con sé il fatto che le spiegazioni fisiche intramondane terminino all'inizio dell'universo; qui si verifica il passaggio a una forma diversa di spiegazione. Nulla però parla propriamente a favore di una catena precedente o di un maggior numero di tali fattori esplicativi extramondani, il che rappresenterebbe una moltiplicazione immotivata degli elementi da spiegare. L'istanza 2.4, quella riguardante la chiarificazione circa gli attributi di Dio, viene anch'essa assolta dall'argomento, in una forma elaborata in modo sostanzialmente più dettagliato rispetto a quel che ho presentato qui e tale da essere, del resto, abbastanza simile alle riflessioni classiche. Un pregio specifico presenta l'argomento in relazione all'istanza 2.5. L'istanza di unicità in ordine alla causa spiegante, che nel caso di altri argomenti ha spesso rappresentato un tallone d'Achille, viene qui assolta in maniera abbastanza aporetica grazie al modello cosmologico standard. All'inizio dell'universo il complesso delle catene spiegative intramondane converge in un sol punto ed è assolutamente plausibile ricondurre un tale inizio anche a una sola causa extramondana. Nel complesso, dunque, l'argomento che muove dal modello cosmologico standard se la cava tutt'altro che male e dovrebbe a buon diritto essere annoverato tra le forme argomentative più plausibili oggi a disposizione.

### 3.2 Per un confronto: l'argomento dell'*intelligent design*

Per concludere, confrontiamo ancora brevemente un altro argomento che sta anch'esso in un rapporto di prossimità con le scienze naturali. Si tratta dell'argomento dell'*intelligent design*, già brevemente citato, una variante più presentabile del creazionismo, che tuttavia per lo più gode – eccezion fatta per alcune ricerche evangelicali – di una reputazione piuttosto cattiva.

va. Semplificando, si può dire che l'argomento consista nel fatto che, in forza delle lacune espositive ammesse dalla stessa biologia evuzionista attuale, si desuma un fattore denominato *intelligent design*, senza il quale non risulterebbero spiegabili i salti di complessità riscontrabili in determinati punti dell'evoluzione. Muovendo, quindi, da una prospettiva quasi ingegneristica, sembra che in tali punti appaiano d'improvviso alcuni elementi costruttivi che fino a quel momento non erano mai stati evolutivamente legati e che tuttavia, isolatamente presi, non avrebbero di per sé alcun senso. Così, tale coincidenza o concorso reclama una spiegazione che è appunto quella di una pianificazione intelligente<sup>13</sup>. In ordine alle istanze 2.1 e 2.6 questo argomento si destreggia ancora parimenti bene quanto l'argomento che muove dal *big bang*. Esso presenta un chiaro punto di partenza empirico e anche la sua logica non dovrebbe essere troppo complessa, trattandosi presumibilmente di una logica probabilistica. Alcuni rilievi possono già invece essere mossi rispetto alle istanze 2.3 e 2.4. Non si comprende innanzitutto perché non si possa andare indietro a chiedere ulteriori spiegazioni sul presunto *intelligent design*. Forse si tratta semplicemente di un effetto biologico di ordine superiore che al momento non conosciamo, o forse anche di una finalità intrinseca della natura. Il rischio del regresso non è dunque ancora scongiurato solo appellandosi all'*intelligent design*. Allo stesso modo, in questo argomento si spiega ancora ben poco degli attributi di Dio; infatti, se non si può determinare dove abbia termine un regresso delle spiegazioni, si sa anche ben poco sulla entità che si coglie come termine di tutte le spiegazioni. Tutto ciò che, grazie all'argomento, si pensa di conoscere su Dio e sulla sua sapienza come 'designer' non proviene in realtà dall'argomento, ma dalle convinzioni teologico-

creazionistiche dei suoi sostenitori. Tuttavia, le carenze maggiori l'argomento le palesa rispetto alle istanze 2.2 e 2.5. Consideriamo innanzitutto l'istanza di unicità. Una parvenza di pianificazione intelligente si riscontra in innumerevoli luoghi del regno faunistico e floristico, come gli stessi sostenitori dell'*intelligent design* si sforzano invero di dimostrare. Perché, però, dietro questi fenomeni singoli di pianificazione dovrebbe stare un'intelligenza unica e unitaria e non invece molte, *ad libitum*? È vero che, sotto l'influsso del pensiero creazionistico delle religioni abramitiche, la tendenza spontanea è quella di presupporre l'unicità dell'intelligenza pianificatrice. Ma nel contesto di un argomento filosofico ciò sarebbe, naturalmente, una *petitio principii*. Anche sull'istanza 2.2, quella che chiede di situarlo in un quadro legato a una visione del mondo, l'argomento dell'*intelligent design* si incaglia. Infatti, questa idea permane, complessivamente, nel quadro della biologia, ancorché l'ipotesi dell'*intelligent design* non sia né testabile né falsificabile e venga pertanto comunemente considerata come pseudoscientifica. Essa assume la funzione di mero tappabuchi, che sta sullo stesso piano delle ipotesi biologiche e può essere in qualunque momento infirmata da una teoria biologica migliore. L'*intelligent design* sarebbe, dunque, un fattore biologico supplementare, intramondano, la cui significanza è, dal versante della filosofia della religione, del tutto aperta.

Prescindendo da tutti i problemi legati alla teoria della scienza, l'argomento dell'*intelligent design* si destreggia comunque in modo chiaramente peggiore in confronto all'argomento, sopra illustrato, che muove dal modello cosmologico standard. Infatti, se due delle sei istanze sono assolute, altre due non lo sono affatto, e due altre ancora non lo sono in maniera plausibile.

Se, forse, la mia valutazione iniziale, secondo cui

l'argomento dell'*intelligent design* è sicuramente non adatto come argomento a favore dell'esistenza di Dio, mentre l'argomento che muove dal modello cosmologico standard appare almeno degno di discussione, sarebbe potuta sembrare condivisibile, ora, in base alla lista di istanze sopra illustrata, si può dare fondamento a questa valutazione iniziale e persino renderla più solida. Se è così, con quella lista abbiamo allora, probabilmente, per le mani una proposta plausibile su che cosa ci si dovrebbe aspettare da un argomento a favore dell'esistenza di Dio.

(traduzione dal tedesco di Francesco Ghia)

## NOTE

1 Cfr. WINFRIED LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006, cap. 5; ID., *Über deskriptive und revisionäre Metaphysik*, in: MATTHIAS LUTZ-BACHMANN / THOMAS M. SCHMIDT (a cura di), *Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie / Metaphysics Today – Problems and Prospects of Ontology*, Alber, Freiburg i. Br., 2007, pp. 114-131; ID., *Alternativen zu Naturalismus und Monismus: Der Ansatz des Aristoteles*, in: LUDGER HONNEFELDER / MATTHIAS C. SCHMIDT (a cura di), *Naturalismus als Paradigma: wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?*, Berlin, Univ. Press, 2007, pp. 49-57.

2 Se si volesse localizzare un poco dal versante storico-filosofico questa posizione, qui solo accennata – che non è né nuova né originale –, bisognerebbe rinviare a influenze, tra gli altri, di Peter F. Strawson, della scuola del costruttivismo metodico di Erlangen, del culturalismo di Peter Janich, così come, naturalmente, di

Aristotele e degli Scolastici. Ai fini di un chiarimento terminologico si ribadisca ancora una volta che con 'ontologia' intendo le riflessioni condotte volta a volta su ciò che esiste, mentre con 'metafisica' designo la riflessione sulle ontologie.

3 Cfr. ANTHONY G.N. FLEW, *The Presumption of Atheism and Other Essays*, Elek, London, 1976. Il saggio esiste in più versioni, è stato più volte ristampato in volumi collettanei ed è facilmente rintracciabile anche su internet.

4 Se davvero argomenti ontologici siano tutti non empirici è, tuttavia, non completamente pacifico. In Anselmo, per esempio, si potrebbe anche intendere alla stregua di premessa empirica la circostanza che persino lo stolto comprende l'espressione 'Dio' e, quando la sente, vi associa determinati contenuti. Cfr. PAUL WEINGARTNER, *Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein?*, in: FRIEDO RICKEN (a cura di), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Kohlhammer, Stuttgart etc., 1998<sup>2</sup>, pp. 34-59, qui p. 35. Mi limito qui solo ad accennare a questo problema, dato che esso, ai fini delle mie ulteriori considerazioni, non riveste una particolare importanza: dovrebbe essere infatti fuori discussione che gli argomenti ontologici siano, tra gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio, quelli più distanti dall'esperienza.

5 Su ciò vedasi LÖFFLER, *Einführung*, cit., pp. 52-59; ID., *Anselm von Canterbury: Das ontologische Argument für die Existenz Gottes*, in: ANSGAR BECKERMANN / DOMINIK PERLER (a cura di), *Klassiker der Philosophie heute*, Reclam, Stuttgart, 2004, pp. 120-142.

6 Su questo modo di concepire la visione del mondo vedi OTTO MUCK, *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, Tyrolia-Verl., Innsbruck / Wien, 1999, così come (costruito su di esso) LÖFFLER, *Einführung*, cit., cap. 5.

7 Cfr. JOHN L. MACKIE, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Reclam, Stuttgart, 1985, p. 147.

8 Cfr. RICHARD SWINBURNE, *The Existence of God*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2004<sup>2</sup>.

9 Cfr. HEINRICH SCHOLZ, *Der Anselmische Gottesbeweis*, in: ID., *Mathesis Universalis: Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969<sup>2</sup>, p. 64.

10 Cfr. WINFRIED LÖFFLER, *Argomento ontologico: analisi*

logica, in: *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, vol. I, Bompiani, Milano, 2006, pp. 653-658.

11 Per maggiori dettagli su questo punto cfr. LÖFFLER, *Einführung*, cit., pp. 85-87 e Id., *Gott als beste Erklärung der Welt: Richard Swinburnes probabilistischer Gottesbeweis*, in: RUDOLF LANGTHALER / WOLFGANG TREITLER (a cura di), *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, Böhlau, Wien etc., 2007, pp. 99-117.

12 Le discussioni di Craig con l'agnostico Quentin Smith sono contenute nel loro volume *Theism, atheism, and Big Bang Cosmology*, Clarendon Press, Oxford etc., 1993; una breve sintesi, più vecchia, del pensiero di Craig è apparsa anche in tedesco con il titolo *Die Existenz Gottes und der Ursprung des Universums*, Brockhaus, Wuppertal, 1989. Numerosi articoli recenti di Craig sono facilmente rintracciabili in versione completa anche su internet.

13 Oltre a una quantità innumerevole di fonti su internet, in parte assai unilaterali, si vedano per orientarsi ad es. i seguenti volumi collettanei: WILLIAM DEMBSKI / MICHAEL RUSE (a cura di), *Debating Design. From Darwin to DNA*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2004; MARY K. CUNNINGHAM (a cura di), *God and Evolution. A Reader*, Routledge, London, 2007. Un 'classico' della concezione dell'*intelligent design* è nel frattempo accessibile anche in italiano: MICHAEL J. BEHE, *La scatola nera di Darwin. La sfida biochimica all'evoluzione*, Alfa & Omega, Caltanissetta, 2007.

Thomas RENTSCH

IN CHE SENSO È ANCORA POSSIBILE UNA TEOLOGIA  
FILOSOFICA, OGGI?

Per lungo tempo la questione di Dio è sembrata retrocedere dal centro alla periferia del discorso filosofico. La filosofia della religione e il dialogo tra filosofia e teologia erano sviluppati intensamente fino alla meta del secolo scorso. Esso vedeva impegnati nomi come Karl Barth, Rudolf Bultmann, Karl Rahner, Ernst Bloch, Paul Tillich e Karl Jaspers. Dopo che, per vari motivi, altri temi hanno preso, a partire dalla metà degli anni sessanta, il sopravvento, la ripresa di una riflessione esplicita e sistematica sulla questione di Dio è nel frattempo divenuta, in filosofia e nell'ottica dei discorsi sociali e interculturali, necessaria, per non dire irrinunciabile<sup>1</sup>. Le ragioni di questa irrinunciabilità sono, in estrema sintesi, le seguenti: in primo luogo, l'immenso rinvigorirsi, significativo dal versante della politica mondiale, dei fondamentalismi religiosi tanto da parte cristiana quanto da parte islamica e in secondo luogo il fenomeno denominato da Habermas come post-secolarismo. Con quest'ultimo fenomeno ne va di uno slogan efficace del fatto che, alla lunga, non possono essere rifiutate e rimosse le questioni esistenziali di fondo, un tempo metafisiche, sul senso della vita e su Dio. Qualche anno prima era stato lo stesso Habermas ad annunciare l'avvento di un'era 'post-metafisica', misconoscendo che non si può prendere congedo nella riflessione dalle domande metafisiche fondamentali e